論　著

歷史書寫與新女性形象的初立：從梁啟超〈記江西康女士〉一文談起

胡　纓

摘　要

本文以梁啓超 1897 年寫的〈記江西康女士〉一文爲核心文本，比較基督教會歷史檔案及康女士自己的作品，藉康女士這一具體例案，探討性別觀念與近代歷史書寫之間錯綜複雜的關係。

梁啓超的〈記江西康女士〉，勾畫了一個「以中國之積弱引爲深恥，自發大心，爲二萬萬人請命」的新式女性康愛德，使她成爲古代才女的對立面，成爲歷史發展的化身，中國前途的希望。這個「歷史發展」「中國前途」是有特定歷史含義的，是戊戌變法前夕維新派的歷史構想。基督教會當時所設想的「歷史發展」「中國前途」與維新派有一些相同之處，甚至有些語言也十分相近，如鼓勵女子教育等等。教會檔案中稱康女士作「孔子嫡傳後裔」，更頌揚她爲「基督徒的優秀榜樣」，當然最終教會認爲中國的前途應是全面信奉基督教，而這是維新派所未能苟同的。以這兩大語系爲框架，關於康女士個人的故事的不同版本就必然對歷史有選擇有拋棄有掩埋，甚至可以說任何一個版本的故事之所以講得圓，就是因爲康女士

一生中某些成份已經被遺忘了。

晚清歷來被認爲是從傳統到現代的轉折階段，但當我們從性別這個角度對這一史觀加以審視時，我們發現「傳統」與「現代」都被賦予特定的性別色彩，抽象的歷史階段從而變得戲劇化形象化，某些個人或群體便成爲某一時代的典型代表。具體地說，受傳統教育裹小腳的舊式女子成爲中國傳統社會的標幟，類似康女士這樣的受過現代西方教育的新式職業女子則與中國的未來緊密聯繫在一起。這一歷史敘述對於 20 世紀長大的人們來說，幾乎成爲不言而喻的常識，毋庸質疑的真理。但追溯歷史淵源，這所謂歷史常識其實恐怕是晚淸民初製造出來的一種很有吸引力的而且相當耐久的歷史敘述。而我們知道，任何歷史敘述本身必然是建築在對另外一些沒有被寫入歷史的史實的否定和遺忘上的，關於中國現代化的歷史敘述自然也不例外。

與其他近代史上的名人不同，康女士從小生長在晚淸社會邊緣上，而中國近代歷史社會的滄桑變故使她在上個世紀末一夜之間忽然成爲眾目睽睽的新式女子，轉眼之間成爲歷史核心人物。康女士這一個案的有趣之處就在於她從邊緣到中心的過程，恰恰是晚淸歷史一個側面的寫照，從而使我們得以仔細觀照一個現代神話的創造過程。康女士這一個案因此印證了一個歷史的悖論：雖然「新女界」「新女杰」這類詞彙在晚淸文章中屢見不鮮，似乎被賦予很重要的涵意，但是這類詞彙的歷史可釋性是建築在對真正生活中女子遺忘上的，具體說，「新女子」的前身「才女」從此被貶爲「舊式女子」，而「新女杰」本身任何不夠「現代」的因素也被掩埋被遺忘。從康女士這一個案我們淸楚地看到，搬演「現代」這齣戲，即使在晚淸民初之際，也是充滿了矛盾和爭議的。

關鍵詞：梁啟超，性別觀念，現代，歷史書寫，康愛德

The New Woman and the Writing of History: The Case of Kang Aide

Ying Hu

Abstract

Hailed as the first female medical doctor of China, the exemplary new citizen of the burgeoning Chinese nation, and a model of Christian conversion, Kang Aide (1873～1930) is a figure to whom others attributed tremendous representational power as well as different meanings. Comparing three versions of her story, one by late Qing reformers represented by Liang Qichao, one by American Missionaries, and one by herself, this paper traces the enactment of modernity at a particular historical moment, an enactment fraught with ambiguity and contested at the very moment of its conception.

As a primary way of signifying difference, gender was one of the most potent metaphors of the late Qing. The status of women was intimately linked to the representation of history, as the image of the traditional woman was closely associated with the past and that of the modern woman rhetorically wedded to the model of progress. The late Qing, once described as a transitional period between tradition and modernity, yields fascinating stories

when we shift our attention to the understanding of historical representation itself, in other words, to the necessary conditions for the conceptualization and narrativization of history. The discourse of history-making, critics have recently argued, necessarily suppresses other stories; that is to say, the intelligibility of history is predicated on what is repressed and forgotten. As gender figured prominently in the narrativization of history in the late Qing, its intelligibility also depended on what was forgotten. Seen in this context, the late Qing is not so much a transitional period as a period that originated a particular and gendered version of tradition in an effort to produce and enact a particular and gendered modernity.

The case of Kang Aide is interesting because of her apparent centrality as well as her hidden marginality to various projects of modernity. Her case illustrates a peculiar historical paradox: while the term "woman" was given tremendous representational power in the late Qing, its existence and intelligibility was predicated on what was forgotten about women, that is to say, both her predecessors who were dismissed as "traditional" as well as elements in her that were deemed less than modern. Through the case of Kang Aide, this paper traces the enactment of modernity at a particular historical moment, an enactment fraught with ambiguity and often contested at the very moment of its conception.

Key Words: Kang Aide, Liang Qichao, nationalism, gender, historiography

歷史書寫與新女性形象的初立：從梁啟超〈記江西康女士〉一文談起*

胡　　纓**

光緒23年2月21日 (1897.3.23)，梁啓超在他主筆的《時務報》上登出一篇小傳，題爲〈記江西康女士〉，文章極力頌揚一年輕女子，名康愛德，日前剛從美國密爾斯根大學拿了醫科學位歸國，女士「以中國之積弱引爲深恥，自發大心，爲二萬萬人請命」。[1] 梁啓超將康女士與晚清中國女子相對比，認爲她迥然不同，文章結語則希望「海內二萬萬之女子皆如此類」。當時，戊戌變法尚在醞釀之中，女子教育還在雛形階段，出國留

* 本文初稿曾發表於 "China Seminar at the University of California at Santa Barbara" (1988/6) and "Annual Meeting of the Association of Asian Studies" (1998/3) 學術會議。部分內容將以 "Naming the First New Woman" 為題出版於 *Nan Nü, Men, Women and Gender in Early and Imperial China.* 本文作者在此謹向貴刊兩位匿名審查人，南昌的各位朋友同事及 General Commission on Archives and History of the United Methodist Church, the Bentley Historical Library at the University of Michigan, and the Library at Northwestern University 一併致謝。

** Associate Professor, East Asian Languages and Literature University of California, Irvine.

1 梁啟超，〈記江西康女士〉，《飲冰室合集：文集》(上海：中華書局，1936)，卷1，頁119-20。

©中央研究院近代史研究所

學更是絕無僅有，甚至「新女性」這個名詞也還要幾十年後才流行起來。梁啓超筆下的康女士可謂開一代之先河，不啻未來現代中國女子的楷模。

美國基督教美以美教會（後稱衛理公會，American Methodist Episcopal Church）的歷史檔案館裏有一個不很厚的傳教士個案，歸在 Ida Kahn 名下，內中存有一百多年前的舊照片，發黃了的新聞剪報，老式打字機打出來的推薦信等等，這些信中不斷有教會人士稱 Ida Kahn 作「孔子嫡傳後裔」，更頌揚她爲「基督徒的優秀榜樣」。檔案中唯一的中文文獻是一份追悼會請簡，並附「訃告」及一篇頗詳實的〈吳女士歷略〉，署名「不孝女康成」。

康愛德，Ida Kahn「孔姓」，康成，同指一個人。但不同的姓氏及不同的名字，意謂著不同歷史集團或群體的從屬，也因此被賦予不同的歷史涵意：康女士究竟是現代中國女子的楷模，還是「孔子嫡傳後裔」，還是「基督徒的優秀榜樣」？這幾種不同的群體從屬相互是否很和諧，之間有沒有矛盾？這其中隱含的對傳統與現代的概念，中國與西方的相對位置的詮釋有甚麼不同？本文試從這幾個問題出發，分析〈記江西康女士〉，教會檔案及康女士自己的作品這三種不同的歷史文本，目的是藉康女士這一具體例案，探討性別觀念與近代歷史書寫之間錯綜複雜的關係。

性別，無疑是有史以來人們藉以區別事物的基本符號之一，這在變化紛繁的晚清，自然也不例外。甲午戰爭以降，「興女學」「新女界」之類詞彙屢屢在新派文人筆下突顯，一時間「女子地位」不僅成爲中外文化傳統差異的標幟，而且成爲中國的過去與中國的未來的分野，性別觀念因此幾致成爲文明進化的象徵，成爲歷史書寫的隱喻。[2] 在中國近現代史上，

---

[2] 關於性別觀念與國家主義 20 世紀以來的關係，近年多有學者著文，例如 Prasenjit Duara, "The Regime of Authenticity: Timelessness, Gender, and National History in Modern China," *History and Theory* 37: 4 (1998): 287-308; Christina K. Gilmartin, "Gender, Political Culture, and Women's Mobilization in the Chinese Nationalist Revolution, 1924～1927," in Gilmartin, Hershatter Rofel, and White eds., *Engendering*

晚清歷來被認爲是從傳統到現代的轉折階段，但當我們從性別這個角度對這一史觀加以審視時，我們發現「傳統」與「現代」都被賦予特定的性別色彩，抽象的歷史階段從而變得戲劇化形象化，某些個人或群體便成爲某一時代的典型代表。具體地說，受傳統教育裹小腳的舊式女子成爲中國傳統社會的標幟，類似康女士這樣的受過現代西方教育的新式職業女子則與中國的未來緊密連繫在一起。

這一歷史敘述對於 20 世紀長大的人們來說，幾乎成爲不言而喻的常識，毋庸質疑的真理。但追溯歷史淵源，這所謂歷史常識其實恐怕是晚清民初製造出來的一種很有吸引力的而且相當耐久的歷史敘述。而我們知道，任何歷史敘述本身必然是建築在對另外一些沒有被寫入歷史的史實的否定和遺忘上的，[3] 換句話說，一個歷史故事之所以講得圓，就是因爲有些其他的故事被掩埋了。關於中國現代化的歷史敘述自然也不例外。那麼是什麼樣的其他的故事被掩埋了呢？

女學，才女與亡國

梁啓超的〈記江西康女士〉一文，開筆寫的並不是康女士，而是「中國女學之廢久也」這個大前提。這個題目在晚清可謂熱門，一方面是由於西方傳教士的大力鼓吹，另一方面也來自維新人士對中國文化傳統的系統反思。教會方面例如美國監理會 (Southern Methodist Episcopal Church) 的

China: Women, Culture, and the State (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994); Gail Hershatter, *Dangerous Pleasures: Prostitution and Modernity in Twentieth-Century Shanghai* (Berkeley: University of California Press, 1997); and Meng Yue (孟悅), “Female Images and National Myth,” in Tani Barlow, ed., *Gender Politics in Modern China* (Durham: Duke University Press, 1993).

3 類似史觀詳見 Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge* (London: Tavistock Publishers, 1972), and Michel de Certeau, *The Writing of History* (New York: Columbia University Press, 1988).

傳教士林樂知 (Young J. Allen, 1836～1907)，在他的《全地五大洲女俗通考》一書序中，是這樣闡明其書宗旨的：

> 本書則以各國女人之地位，與其看待女人之法，為比較教化優劣之定格，此即之名所由取，亦即可稱為萬國古今教化之論衡，又即可使讀是書者，得以自證中國教化所至之真地位也……全書之宗旨，可用兩言以蔽之：一曰觀教化者以女人為定格，一曰凡國不先將女人釋放提拔，而教養之使成其材，決不能有振興之盼望。[4]

林樂知歷來以「啓迪華人，振興女學」爲己任，在晚清維新志士中頗有影響，[5] 他的所謂「萬國古今教化論衡」就是把世界劃分爲三等：未教化人 (非洲)，有教化人 (東西亞)，文明教化人 (歐美)。無疑林樂知的「啓迪華人，振興女學」的畢生志願自覺不自覺地籠罩在近代殖民主義語言中，傳播西方文明與傳播基督教深深地糾纏在一起。

雖然這一套書到光緒 29 年 (1903) 才正式出版，書中的觀點卻早在他辦了二十多年的《萬國公報》上多次出現，他文章中對中國文化的批評尤其在甲午戰爭之後越見激烈，而《萬國公報》在世紀末新派文人中可謂家喻戶曉。[6] 雖然不少中國讀者恐怕對傳教士的殖民主義語言未必欣賞，但林樂知的基本結論卻是被廣泛接受的。梁啓超在他的《變法通議：論女學》

---

4 林樂知 (Young John Allen)，〈全地五大洲女俗通考序〉，《萬國公報》，1904 年 8 月 29 日。李又寧、張玉法編，《近代中國女權運動史》(臺北：傳記文學，1975)，卷 2，頁 824。關於 19 世紀西方文化將女人與「文明」「進步」連接起來這一問題，劉人鵬的近作〈『中國的』女權、翻譯的欲望與馬君武女權說譯介〉中有詳細論述。見《近代中國婦女史研究》期 7 (1999 年 8 月)，頁 1-42。

5 見 Paul Cohen, "Littoral and Hinterland in Nineteenth Century China: the 'Christian' reformers," in John K. Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), pp. 579-80.

6 關於維新派與傳教士的關係，見王樹槐，《外人與戊戌變法》(上海：上海書店，1998)；王立新，《美國傳教士與晚清中國現代化》(天津：天津人民出版社，1997)，第 7 章。

中直言不諱地說：「推極天下積弱之本，則必自婦人不學始」。[7] 而康有爲的女公子康同薇與林樂知的提法更加接近，當然她的文字較林樂知的要雅馴得多：「學也者，固文教野蠻之所攸分也。國也而野蠻半其數，家也而野蠻共其事，不亡何待，不亂何俟？」[8] 由此可見，傳統女子之不學這個形象可以追蹤到晚清外國傳教士和國人維新志士的歷史敘述上來，二者雖然意旨不盡相同，但言語口徑卻異常相似。[9] 而梁啓超以「女學不興」這個大前提爲〈記江西康女士〉一文的開場白在當時的語境中也就顯得很自然了。

緊接下來，梁啓超提及兩位近代才女，梁端和王照圓。這裏我們也許會感到行文有些矛盾：既然女學久廢，如何又有才女？然而梁啓超在這裡要反證的論點恰恰是「夫彼二子之所能者，則烏得爲學問矣。」畢竟梁啓超與一般外國傳教士不同，他當然知道中國才女的歷史源遠流長，也就是說，中國傳統女子並非一概無知無學。但他變法改良心切，無學當然比有學更能說明問題，更富於煽動性，所以開筆第一件事就是要否定才女之「才」，以確立傳統女子之不學這個形象，因此必須重新定義什麼是「學問」。梁端和王照圓二位，在盛清乃至晚清文壇上頗有名氣，她們不僅有詩文留世而且都有學術著述，王照圓 (1763～1851) 尤有學名，她的《列女傳》《列仙傳》補注校正承清代漢學訓詁傳統，頗得同代文人贊賞，且有御筆批示。梁啓超也不得不承認她們的學問與其他女子比較，如鳳毛麟角。但舉她們爲例，最終還是要說明如此「能爲花草風月之言」或「稍讀古書，能著述」，不僅不是學問，甚至和亡國連在一起：「人不學，不知

7 梁啟超，〈論女學〉《飲冰室合集：文集》，卷 1，頁 37-44。

8 李又寧、張玉法編，《近代中國女權運動史》，卷 1，頁 84。

9 Joan Judge 有近文闡述對才女批評的升級是戊戌變法的一個重要側面。見 Judge, "Reforming the Feminine: Female Literacy and the Legacy of 1898," in Karl and Zarrow eds., *The Historical Legacy of the 1898 Reform*. Forthcoming from Harvard University Press.

道，群二萬萬不知道之人，則烏可以爲國矣」。[10] 也就是說，「學問」之所以需要重新定義是因爲它直接與國家存亡緊密相連。另外一點值得注意的是，梁啓超並不只是批評婉約派的舊體詩，他對才女的批評是和對廣義舊學的批評緊密相連的，甚至可以說這裡「才女」之「才」成爲「數百年無用之舊學」的指代。[11]

梁啓超對才女的批評並不止這一次，在他的《變法通議：論女學》一文中，有一段的文字對此講得更明確更徹底：「古之號稱才女者，則批風抹月，拈花弄草，能爲傷春惜別之語，成詩詞集數卷，若此等事，本不能目之爲學。」[12] 這裡對「古代才女」的批評與上面對梁端和王照圓的批評實質上是一樣的，即無論「成詩詞集數卷」或「稍讀古書，能著述」都不是「學問」，我們略不注意，也許會忘記梁端和王照圓並不是什麼「古代」才女，頂多也只能算是「昨天」的才女。

如果我們把梁啓超這兩篇文章放在一起看，他所做的就是通過歷史敘述把「昨天」變爲「過去」，變爲「數百年無用」的「傳統」，從而割裂其與中國的現代及未來的關繫。據法國歷史學家 Michel de Certeau 的講法，歷史的書寫與敘述「是建築在現時與過去的割裂上的，如果溯源任何一個歷史時期，比如中古、近代、現代，開始時都有一個今非昔比的決定，如文藝復興，如法國大革命。每一個『新時代』於是首先製造出一個話語

---

10 關於梁端材料，見胡文楷編，《歷代婦女著作考》(上海：古籍出版社，1985 [1957])，頁 544。關於王照圓材料，見胡文楷，頁 242-45；梁乙真，《清代婦女文學史》(臺北：臺灣中華書局，1958)，頁 205-08；and Harriet Zurndorfer, "Wang Zhaoyuan," in Clara Wing-Chung Ho, ed., *Biographical Dictionary of Chinese Women: The Qing Dynasty (1644～1911)* (New York: ME Sharpe, 1988), pp. 227-30 and Zurndorfer, "How to Be a Good Wife and a Good Scholar at the Same Time," in Léon Vandermearsch, ed., *La Sociéte civile face à l'Etat dans la traditions chinoise, japonaise, coréene et vietnamienne* (Paris: l'Ecole francaise d'Extrême Orient, 1994), pp. 249-70.

11 梁啟超，〈三十自述〉，1902 年 12 月作，見夏曉虹編，《梁啟超文選》(北京：中國廣播電視出版社，1992 年)，上集，頁 363-68。

12 梁啟超，《飲冰室合集：文集》，卷 1，頁 37-44、卷 1，頁 39。

空間，認定在此之前的都是『死去了的』。」假如我們同意 Michel de Certeau 的講法，那麼我們將不僅需要審視歷史本身，而且不能不關注歷史敘述的必要條件，具體地說，「現代」這齣戲得以在晚清開幕，也是建築在對過去的割裂上的，這個「新時代」製造出的話語空間包括女界革命，而新一代女子得以登場的必要條件就是「昨天」必須變爲「古代」，「才女」必須變成「古代才女」，再變成傳統文化的標幟。梁啓超大筆一揮，歷史敘述萬事俱備，新一代女子的第一個典型形象康愛德於是登場了。

國際舞台上的新女子（舊士子）

寫過女學不興的誤國，梁啓超頗戲劇化地筆鋒一轉，以歷史第三人稱繼續道：「梁啓超持此論以憂天下，鄒凌瀚曰，請言康女士。」有「憂天下」，才有康女士的出場，才有敲邊鼓的鄒凌瀚，而這位鄒氏，下文還會出現，是梁啓超朋友，梁啓超就是從他那裡首先聽說康女士的故事的。

〈記江西康女士〉正文側重寫兩點：女士幼孤與大學畢業典禮。先看孤兒出身：

> 女士名愛德，江西九江人，幼而喪父母，伶仃無以自養，昊格矩者，美國學士有官籍者之女公子也，遊歷東方，過九江見之，愛其慧，憐其窮，挈而西行，時女士才九齡耳。既至美，入小學中學，遂通數國語言文字，天文地質算法聲光化電繪畫織作音樂諸學，靡所不窺，靡所不習。

在梁啓超筆下，康女士的養母背景頗含糊，似乎大家閨秀，但以其隻身旅行，又很現代；她來中國的目的亦不甚清楚，似乎祇是遊客，但早在 1870 年代遊歷九江這樣一個內地的中小城市，也不能不說略有一點奇怪。但無論怎樣，康愛德幼孤，則無疑是一件好事，[13] 否則也不能窺習「聲光化電」

[13] 晚清新小說中外人抱養中國女嬰的故事頗有幾處，詳見拙作 *Tales of Translation:*

這樣現代的「才」學。梁啓超一文結束時不甚恭維地揣測道：

> 吾雖未識康女士，度其才力智慧，必無以懸絕於常人。使其不喪父母，不伶仃無以自養，不遇昊格矩，不適美國，不入密爾斯根大學，則至今必蚩蚩然塊塊然戢戢然與常女無以異。

意即，康女士之所以得以成爲新一代女子的典範，並不是她個人的才力智慧超眾的結果，而是機遇使然，而這個機遇就是脫離傳統中國家庭，接受西方女子教育。

〈記江西康女士〉一文的另一個側重點放在密爾斯根大學畢業典禮上，佔全文三分之一強。這裡梁啓超不僅談及此大學及眾多外籍留學生，談及大學所在大都市，並且介紹了西方大學畢業典禮的程式，其中尤其在康女士及其女友石女士的舉止上頗多著墨：

> 將出學，官師集校中學生領執據者以百計，次及女士，則昂然倚然，服中國之服，矩步拾級，冉冉趨而上，……西人本侮中國甚，謂與土番若，於是二子者進，結束翹然異於眾，所領執據又為頭等，彼中最所重也，……（西門）睹此異稟，則皆肅然而起，違位而鞠躬焉以為禮，門內門外十余國之學徒以千計，觀者如堵牆，則皆拍手贊嘆，六種震動。

西方大學的畢業典禮對晚清讀者來說可謂新奇，這種類型的描述在晚清文集遊記中並不少見，[14] 但梁啓超這裡並不完全是爲獵奇，況且他本人並非目擊者，此時也尚未跨出過中國大門，他的描述自然一半是二手新聞，一半是自己的想像。梁啓超這裡大書特書主要目的是爲把康石二女士放在一

Composing the New Woman in China, 1899～1918 (Stanford: Stanford University Press, 2000), pp. 121-26.

[14] 據當時報刊報導，康石二人的確成績優良，典禮及她二人時，的確掌聲雷動，見 *The Chinese Medical Missionary Journal* 10: 4 (Dec. 1896): 181-84. 此資料線索是林郁沁教授 (Professor Angela Leung) 提供，本文作者在此深表感謝。

個如同聯合國一樣的國際舞台上，使她們的表演，乃至她們的舉手投足，都遠遠超出個人行爲的意義，而成爲中國民族崛起的象徵，成爲中國不可侮的代表，這也就是爲什麼一個畢業典禮值得梁啓超大動史筆的原因。

那麼她們的舉止又是怎樣的呢？類似「矩步拾級，冉冉趨而上」之類的詞彙一般是用來描寫士子在公眾場合尤其隆重官府儀式中合乎禮度的舉止的，有如在紫禁宮太和殿上唱名儀式時所應有的規範，[15] 而儀表舉止相當繁瑣的禮規歷來是中國傳統社會階層區分的重要外在標誌之一。梁啓超這裡一方面使他的讀者們在陌生西洋傳統中感到較熟悉舒適，另一方面，也是更重要的一方面，文章用這樣的詞藻來描寫美國大學的畢業典禮，自然使主角 (康石二女士) 與配角 (西人) 之間形成鮮明反差，從而造成了一個有趣的視角：他的中國讀者審視著西方審視東方的代表，讀者於是看到康石二女士的儀表服飾行爲則成爲「與眾不同」的現身寫照，使得這些歷來「視中國爲土番」的洋人不得不刮目。

爲了加強反差，梁啓超讓康石二女士「服中國之服」，「結束翹然異於眾」，似乎略帶魏晉名士之風。這當然是對歷史細節既渲染又模糊，因爲晚清沒有所謂抽象含糊的「中國服」，只有具體的滿漢男女不同的服裝。字裡行間梁啓超似乎已經授予康石二女士以名譽士子的身分 (長袍馬褂，男性)。然而康石二女士在她們畢業典禮上大概穿的是晚清南方常見的漢人女裝 —— 外著圓領寬袖右衽大襟的長至膝蓋的衫襖，內繫百摺長裙，[16] 穿著這樣女服，「冉冉趨」還好說，「矩步」似不大可能。梁啓超這裡的敘述自覺不自覺地陷入晚清行文中常見的一種矛盾狀態：新行爲框在舊結構中，新思想鎖在舊語言裡面，於是乎他的筆下出現一個雙重替代的奇特歷

---

[15] 參 Ichisada Miyazaki, *China's Examination Hell: The Civil Service Examinations of Imperial China* (New Haven: Yale University Press, 1981), pp. 83-86.

[16] 女扮男裝似乎並非二女士的意願，她們在美一直穿 19 世紀末西式女子時裝，為畢業典禮專門從國內訂做了兩套中式女裝，並留影紀念。見 File on Ida Kahn, General Commission on Archives and History, the United Methodist Church, Drew University, New Jersey.

史景觀：在國際舞台上代表新中國的卻是兩個冒充舊式士大夫的女子。

從「孔子嫡傳後裔」到「基督徒的優秀榜樣」

美國密爾斯根大學 (University of Michigan) 和西北大學 (Northwestern University) 都有 Ida Kahn 名下的存檔，尤以新澤西美以美教會歷史檔案館(Commission on Archives and History, the United Methodist Church) 的存檔爲詳實。[17] 如果我們把這幾個檔案綜合起來，大致可以籠統地描繪出康女士的一生，與梁啓超筆下的康愛德有不少出入。

1873 年 12 月 6 日，康女士出生於江西九江一個不很富有的家庭，上面已經有了五個姐姐，出生兩個月後，父母本打算把她送出去寄養作童養媳，但不巧和男方屬相不合。在這不久前，美國傳教士昊格矩 (Gertrude Howe) 初到九江開創女學，多方受阻，學生難招更難留，此時經過幾個月的努力，她的半日制女學僅有兩個學生。由她的中文老師從中作和，就收養了這個女嬰，給她取了個英文名字，Kahn 是她的中文姓氏近音字，Ida 是昊格矩的一個姐妹的名字。以後幾年間，昊格矩又陸續收養了三個小女孩，並在 1876 年在九江城內買地，開了一所更正規的女學，稱桑林書院 (Mulberry Grove)。[18] 1883 年到 1885 年間，母女曾一度流寓重慶，又碰上教案頻頻發生，於是也曾有幾個月在美國 (大概即梁啓超文中所談到康女

---

[17] 關於 Ida Kahn 生平及行醫，見 K. C. Wong and Lien-teh Wu, *History of Chinese Medicine, Being a Chronicle of Medical Happenings in China from Ancient Times to the Present Period* (Shanghai: National Quarantine Service, 1936) and Ye Weili, "Nü Liuxuesheng: the Story of American-Educated Chinese Women, 1880s～1920s." *Modern China* 20: 3: 315-46.

[18] Mary Stone, "Miss Gertrude Howe," in the file on Gertrude Howe, General Commission on Archives and History, the United Methodist Church. 除康女士一人以外，昊領養的其他女嬰的英語名字皆從昊姓 (Fanny Howe, Belle Howe, and Julia Howe)。她們長大結婚後，則從夫姓，見頁 15。

士的 9 歲赴美)，但不久一行人借道日本又返回九江，昊格矩重新接辦桑林書院，直到 1892 年，康女士 19 歲，昊格矩帶她及她的朋友石美玉 (Mary Stone) 到美國入大學深造。四年以後，二女士拿到密爾斯根大學醫學學位，以傳教士兼醫生的身分回國。回國初期，康石二人聯手在九江行醫，開仁德醫院 (Elizabeth Skelton Danforth Memorial Hospital)，1902 年，康女士應邀去南昌，開康濟醫館，後擴建爲南昌婦幼醫院 (即今之南昌婦幼保健院)。以後三十多年，康女士在南昌行醫，昊格矩則在醫院的小教堂裡布道。1909 年到 1911 年兩年間，康女士再度赴美，在西北大學拿到英國文學的學士學位。她一生獨身，雖然她的幾個螟姐妹都有家小。1928 年冬天，昊格矩在南昌去世，享年 82 歲，康女士爲此寫了一篇動人的訃告。兩年後，康女士自己過世。

康女士這裡的形象與梁啓超所勾勒的頗不相同，如她並非幼孤，也沒有從 9 歲起在美國上學，更重要的是，〈記江西康女士〉中對教會在康女士一生中的影響隻字不提，是一個明顯的空白。單看康女士的養母昊格矩，在梁啓超筆下，她是「美國學士有宦籍者之女公子」，與梁啓超對康女士本人的準士子的描繪倒是相輔相成。事實上，昊格矩 1847 年出身於美國紐約州，後全家遷徙到中部 (Lansing, Michigan)，父親作過木匠也曾經商，母親是個清教徒，可謂一個普通中產階級家庭，並無所謂「宦籍」。昊格矩自己畢業於密爾斯根州立師範大學 (Michigan State Normal School)，並獲得密爾斯根大學頒發的醫學資格證書。她 25 歲時加入婦女外洋布道會，開始本打算去印度，但 1872 年 10 月婦女外洋布道會一個電報，說中國需要人，兩天後，昊格矩就同另一個女子 (Lucy Hoag) 一起上路了。以後，昊格矩在九江南昌等地學習中文，辦女子學校，傳教布道，歷時近 60 年。這個勤懇虔誠傳教士的形象與梁啓超筆下「遊歷東方」的俠義「女公子」相去甚遠。事實上，梁啓超寫〈記江西康女士〉的時候，昊格矩在中國傳教前前後後已經二十多年了。

當然有可能梁啓超祇是出於不知情，但這種可能性相對較小，因爲他

的朋友鄒凌瀚曾經親自造訪昊格矩，不大可能對昊格矩及康女士的教會背景這樣一個核心問題如此無知；但更重要的原因是，梁啓超自己到了戊戌變法前期，已經逐漸開始擯棄傳教士所謂西學起源於西教之說，在他同年出版的〈西學書目表〉中，梁啓超沒有包括關於基督教義的書籍，惟有兩本有關西方宗教史的書，梁啓超仍然感到有必要作出解釋。[19] 我們因此可以推測，梁啓超之所以閉口不談康女士的教會背景，也許正是因爲不願意把這樣一個新女子典範的成就歸美於基督教。這樣一來，典範固然純潔化了，「現代」的意義也純潔化了，但代價則是歷史被掩埋被扭曲了。

這並不是說教會的檔案就是透明的玻璃，把歷史一成不變地展現給我們看。教會歷史檔案和梁啓超的文章一樣，同是歷史書寫，由於雙方史觀不盡相同，對自己在中國近代史中扮演的角色的估計也頗有差異，所寫出的歷史當然大相逕庭。我們從教會歷史檔案中所得到的康女士形象有兩點很引人注意：一是教會人士對她家族門閥的不厭其煩的注重，一是與維新派的微妙關係。從這兩點我們可以看出清末民初美國駐華傳教會是如何詮釋傳統與女性這兩個概念的 —— 自然與梁啓超的詮釋頗不相同。

1914 年 10 月 15 日，《護教者》(*The Christian Advocate*) 這個傳教士喉舌雜誌上刊出一篇題爲「孔子的女兒」的文章，作者名叫 Fletcher Brockman，是中國基督教青年會 (YMCA) 的總理事。他是這樣描寫康女士的親生父母的：「她家姓孔，本地俚語讀作 Kahn，她父親是孔子嫡傳後裔。」[20] 檔案中又有一封替康女士寫的推薦信，作者名叫 J.G. Vaughan 博士，曾在南昌婦孺醫院與康女士一起工作過 4 年，他是這樣說的：

---

[19] 關於梁啟超本人與傳教士的關係，見 Chi-yun Chen, "Liang Ch'i-ch'ao's 'Missionary Education': A Case Study of Missionary Influence on the Reformers," *Papers on China* (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1962) 16: 66-125.〈西學書目表〉，在《治學齋叢書》(1896)，頁 3b-4。

[20] 新聞剪報。Fletcher S. Brockman, "A Daughter of Confucius." General Commission on Archives and History, the United Methodist Church.

Kahn 醫生的名字在江西是家喻戶曉的，尤其為當今中國的知識階層的領袖們所熟悉，她屬於孔子家族後裔，Kahn 不過是孔字的美音讀法，正確拼法應該是 Kong。雖然她的家族上幾代人一直定居在江西，但她無疑是中國最偉大的哲人孔夫子的後裔。[21]

檔案中還有女子外洋布道會二、三〇年代出版的傳教士生平故事，一無例外地提及康女士的「家庭在中國社會受到廣泛尊重，因爲他們是孔子嫡傳後裔」。[22]

究竟康女士是否「孔子嫡傳後裔」，我們不能很確定，這首先是因爲她自己文字中從未提及此事，在目前所看到的歷史材料中，她的英文署名是 Ida Kahn，中文署名是康成。教會檔案中存有康女士 1896 年親筆填寫的布道士個人履歷表，其中父母姓名一項是空白。更重要的是，康女士過繼給昊格矩的時候不過是兩個月大的嬰孩，此後與她的親生父母完全脫離聯繫。作爲「孔子嫡傳後裔」而過繼異姓外族，這「嫡傳」未免就有了疑問。教會檔案記載裡一般的解釋是「迷信」或是「貧困」：「這家人很相信一個瞎眼相面先生」，「第六個女兒實在是無法養活」。於是「中國最偉大的哲人孔夫子」被賦予多層次的相互矛盾的意義。

據昊格矩所言，她當初之所以正式過繼康女士，[23] 就是爲了與她的親

---

[21] 這是一封舊式打字機打出的信，大約是 1911 年到 1912 初年寫的，內中提到 Burton 的 *Women of Modern China* (1912) 即將付梓。General Commission on Archives and History, the United Methodist Church.

[22] "Dr. Kahn-Nanchang, China," by Amy Clifford Lewis, secretary of General Office, Women's Foreign Missionary Society, New York City, appears in *The Christian Advocate*, June 30, 1932. Another article simply titled "Ida Kahn, MD" by Bessie F. Merrill, also of the Women's Foreign Missionary Society, appears in *Adventure in Faith*. General Commission on Archives and History, the United Methodist Church.

[23] 當時傳教士領養中國幼兒頗流行，但最常見的做法是由傳教士資助，孩子養在中國教徒的家裏。見 Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Missionary Women in Turn-of-the-Century China* (New Haven: Yale University Press, 1984), p. 192. 與這種種

生父母在法律上脫離關係，以避免親生父母在孩子長成以後向養母索還。看起來這個辦法頗成功，從檔案裡看不到昊格矩康女士在五、六十年間與親生父母方面有任何來往聯絡。[24] 這種情形當然在「嫡傳」說上造成了頗嚴重的裂痕，況且這一裂痕，恰恰是康女士成爲基督徒的前提條件。昊格矩最初提到康女士是「好人家的孩子」，恐怕主要是爲了避所謂「吃教」的諱，因爲 19 世紀皈依基督教的很多是下層人民，爲士族所鄙視，認爲他們信教無非是受教會所提供金錢物質的引誘，教會系統本身對這段歷史也歷來頗爲矛盾，尤其到了 19 世紀末 20 世紀初，教會已經逐漸打通中國上層社會，名門後裔中也有了基督徒，以往教徒「吃教」的歷史更加成爲忌諱。[25] 於是一個貧困家庭養不起的女兒，在教會推薦信中就成爲「中國最偉大的哲人孔夫子的後裔」，以後教會記載中「裂痕」再三被轉意爲「嫡傳」。

對門閥的重視本身說明了教會在中國傳教所遵循的一種文化邏輯，那就是既講等同又講區別。「孔子後裔」說一方面點染了一個「好人家」綿延不斷的傳統，使得美國中產階級讀者聽起來覺得熟悉可親；[26] 另一方面又突出了康女士的中國特色，也就是說，強調了她的種族純潔性，使美國讀者不致感到她仿佛是一個美國人，盡管她母親是美國人，她自己是一個虔誠的基督徒，而且從小受到美國式的教育。雖然「孔子後裔」使康女士

族隔離的做法背道而馳，昊格矩不僅自己撫育她抱養的四個幼女，而且和她的女兒們住在中國人住宅區裏。

[24] 關於親生父母索還孩子這一問題，見 Ann Waltner, *Getting an Heir: Adoption and the Construction of Kinship in Late Imperial China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990).

[25] 教會早期為吸引教徒，多有支付生活費學費的做法，即所謂「吃教」，見 Paul Cohen, "Christian Missions and Their Impact to 1900, " In *The Cambridge History of China*, Volume 10, *Late Qing*, 1800～1022, part 1, ed. John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 558-59.

[26] 關於美國 19 世紀宗教復興與中產階級的形成，見 Barbara L. Epstein, *The Politics of Domesticity: Women, Evangelism and Temperance in Nineteenth-century America* (Connecticut: Weslayan University Press, 1981).

熟悉可親，但最終仍然意味是異類。在這「同」與「不同」之間，康女士便成爲中國傳統的代表，同時成爲中國基督徒的典範。

而「中國傳統」這個概念本身就很曖昧，以「孔子後裔」爲代表的中國傳統有時顯得異常陳腐，爲貧困所纏擾，爲迷信所充斥。於是「中國最偉大的哲人孔夫子」稍不留心就走向其反面，成爲最落後最無知的代表，成爲中國文化衰退的標誌。教會檔案中有一篇昊格矩的生平，其中提到康女士如何「極力反對在請她教書的政府學校中設置孔夫子或任何其他牌位」。[27] 以「孔子後裔」而力拒孔子牌位，[28] 可見孔子與中國傳統在當時教會的解釋上意義的多重性 —— 以其爲盡人皆知的門閥標誌，「孔子」備受推崇，以其爲文化傳統的代表，「孔門」則成爲陳腐無知的象徵，以其爲異教的門首，則即便「孔子後裔」也必須予以抵制。

教會歷史檔案中的康女士形象另有一點很引人注意，這就是與本地紳士維新派的微妙關係。我們再來看檔案中 Vaughan 博士寫的推薦信：「Kahn 醫生的名字在江西是家喻戶曉的，尤其爲當今中國的知識階層的領袖們所熟悉……她無疑是中國最偉大的哲人孔夫子的後裔。」康愛德的名字當時也許的確是盡人皆知，但恐怕是因爲梁啓超《時務報》上的一篇〈記江西康女士〉，使她的名字在全國各地維新志士中爲人稱道，亦或是她的醫術高超，而在江西本省名聲大振。所有這些 Vaughan 博士都附會到康女士的所謂孔氏家族上，同時也就將康女士與維新派的關係按下不表。據昊格矩的回憶，1896 年康女士從美國回來後不久，曾有兩位新派「本地紳士」造訪，一位姓聞（文？），一位姓鄒 —— 即梁啓超的江西籍朋友鄒凌瀚。[29] 他

---

27 General Commission on Archives and History, the United Methodist Church, file on Gertrude Howe.

28 關於西方傳教士如何對待孔子與祭祖的一系列問題，見王立新，《美國傳教士與晚清中國現代化》，頁 40-45，及 Kwang-Ching Liu, *American Missionaries in China: Papers from Harvard Seminars* (Cambridge: Harvard University Press, 1966).

29 鄒凌瀚，江西高安人，曾捐銀助康有為等創辦強學會，並參與創辦〈時務報〉，見陳玉堂，《中國近現代人物名號大辭典》(浙江：浙江古籍，1993)，頁 395。

們祇見了康女士一面，主要是與昊格矩交談，最初他們言語之間似乎不大相信一個二十出頭的女子會有如此的成績，於是昊格矩便把密爾斯根大學畢業證書拿出來用以證實，他們於是將這畢業證書借去，說是要懸於剛剛成立的「禁纏足會」的牆上，「以便中國二萬萬女子得以清楚地看到一個女子所能夠達到的成就。」[30] 又過了一段時間，鄒家有人生了一場大病，在康醫生的護理下終於康復，年輕的康醫生於是醫名大振。

在昊格矩的回憶中，我們可以看到新派「本地紳士」的形象大致還好，從不信到信，也就是一張大學畢業證書的功力，雖然多少顯得有點淺薄，但起碼在女子教育以及反纏足上可以說是傳教士的同路人，況且對康女士初行醫打開局面不無幫助。康女士自己對維新人士的態度則頗有距離感，在 1905 年給密爾斯根大學同學會報 (*The Alumnus*) 的信中，她寫道：「中國現在有一個維新黨 (Reform Party)，爲了國家強盛幾乎不惜一切手段。」[31] 相比之下，其他傳教士的言語之間對所謂「本地紳士」就不大恭維，他們主要作用就是充當異教徒的角色，以考驗年輕醫生的虔誠信仰，這在給傳教會總部寫的請求資助的信件中尤其明顯。其中一封信主筆是 Lewis 主教，信中說：「本地紳士曾一度準備給康女士的醫院大量捐款，但條件是她必須與教會脫離關係，康女士對此嚴詞拒絕，他們因此也就不再很肯慷慨解囊。」[32]

由此可見，康女士與當時有影響的國人的關係是相當微妙的，他們之

---

[30] General Commission on Archives and History, the United Methodist Church, file on Gertrude Howe.

[31] Bentley Historical Library, the University of Michigan, necrology file of Ida Kahn. 這裡的維新黨可能指的是康梁的一派，也可能是孫中山的國民黨，九江內地，加之以治病傳教為本的康女士對政界的關注未必十分仔細。

[32] Bishop Lewis, June 8, 1917. General Commission on Archives and History, the United Methodist Church, file on Ida Kahn. Lewis 主教的講法與其他記載有一定出入，如十年前 J. W. Bashford 主教曾提到南昌本地紳士為康濟醫館捐錢捐地，詳見 Bentley Historical Library, University of Michigan, Necrology file of Ida Kahn. 當然這裡維新派與本地紳士這兩個概念頗為模糊。

間可能的合作在教會歷史檔案中也不見經傳，正像在梁啓超的〈記江西康女士〉中，她與教會的關係也被完全掩埋。教會檔案中的康女士是扎根於中國的舊傳統中的，因爲這樣至少保證了她是「好人家的女兒」。梁啓超筆下的康女士是純粹美國教育的結晶，是現代公民的代表。教會檔案中基督教與「孔子嫡傳後裔」似乎毫無矛盾，梁啓超筆下傳統士子的「矩步拾級，冉冉趨而上」與美國教育也似乎和平共處。清末民初新派人士與教會的關係相當複雜，雙方都有頗矛盾的心理。紳士階層與教會有矛盾，是史書多有記載的，但這裡值得注意的是，恰恰在 1896 年至 1898 年之間，也就是康女士剛剛從美國回來的時候，雙方曾經有頗多接觸。而康女士身處兩者之間，且時而爲一方的寵兒，時而爲另一方的佼佼者，她因此自覺不自覺地成爲兩個強大的現代話語系的代言人，而這兩個話語系列對中國現代化各有各的見解，各有各的史觀。

不虞之譽，求全之毀，置之度外

檔案資料中我們所看到的康女士撰寫的唯一中文文件是 1929 年 4 月爲她母親寫的訃告以及〈昊女士歷略〉，這裡她的署名是康成。[33] 透過這訃告和歷略，我們不僅可以清楚地看到康女士對她母親的敬仰愛戴，而且也可以對康女士自己的基本人生觀有所瞭解。

訃告是南昌市華新石印社印的，楷書豎排，十四開長條厚厚的 12 頁紙。第一頁是昊女士遺像，遺像上方繪有交叉的美國國旗與中華民國國旗，下面四頁是訃告正文，從這裡我們知道昊女士享年 82 歲，去世時，她的兩個養女「康成、鄭容隨侍在側，親視含殮」，追悼會地點定在南昌婦幼醫院，也就是昊格矩和康女士一起工作了近 30 年的地方，墓地則設在南昌京

---

33 康成，〈訃〉、〈昊女士歷略〉。General Commission on Archives and History, the United Methodist Church. 鑒於這是唯一一份中文文件，又是石印而非手寫，不排除他人代筆的可能性。因此康女士中文寫作能力尚待其他史料證實。

家山東街。雖然傳教會報導中說，葬禮儀式是純中國式的，甚至昊格矩的棺木也是中國式的，[34] 但從訃告的內容和寫法來看，葬禮在 1929 年內地應該算是新式辦法，如以開追悼會的形式紀念死者，並用「三鞠躬」一類新式禮儀詞藻。但這新式禮儀在深一點的層面的確保留了傳統中國喪禮的成分，其中最引人矚目的是訃告最後一頁的簽名，首先是四個養女的名字：「不孝女蔡凡理、康成、鄭容、黃寶林」，緊接下來是：「外孫女鄭愛德、王士鑑、毛格矩、梁格矩」，如果不知情的看到這篇訃告，大概不會想到死者是一個獨身的外籍女子。雖然這裡沒有兒子孫子，像是一個母系氏族，或許不能算是傳統的人「丁」興旺的家庭，然而在喪禮這樣的重要社會儀式上，一個可以說是身死異邦、無親無故的女子得以以家族首腦的身份享受世人的尊重，這在重視名分禮儀的中國傳統社會無疑是很重要的，[35] 讓社會公眾覺得這去世的明明是一個興旺大家族的備受子女們愛戴的老祖母。這樣安排當然不能不歸功於康女士的一番苦心。再看康女士自己的一生，也可以說是很不傳統甚至似乎有些可憐的，她不僅不認識自己的親生父母，而且也沒有自己的家庭兒女。但從這篇訃告上看，她卻是一個興旺家族的頂梁柱，重大喪儀由她主持，母親生平是她執筆，明顯地她在家庭裡社會上受人尊重敬仰。[36]

接下來是 6 頁紙的〈昊女士歷略〉，講述她的出生、成長、以及到中

---

[34] "Gertrude Howe – Pioneer China Missionary," in *The Christian Advocate*, March 21, 1929. General Commission on Archives and History, the United Methodist Church.

[35] 對名分禮儀的重視並不止在中國社會，19 世紀的美國對此也很重視，因此對單身女傳教士而言，「家庭常常意味著自身合法化，甚至象徵著一個人是否神經健全。」當時大致有兩種替代家庭的模式：一種是女傳教士集體住的宿舍，另一種即昊格矩所選擇的與中國人合住，大概後一種是比較少見的。見 Hunter, *The Gospel of Gentility*, Chapter 3, "Single Women and Mission Community."

[36] 基督教與醫生的職業無疑為康女士提供了家庭婚姻的替代。中國傳統女子拒婚一般有兩條途徑：宗教（佛、道）或是興旺的手工業（繅絲），詳見 Margery Topley, "Marriage Resistance In Rural Kwangtung," in Margery Wolf and Roxane Witke, eds., *Women in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1975).

國辦學布道的經歷，可謂一篇不可多得的外籍傳教士「行狀」。有趣的是，文章尤其在吴女士的父親在美國南北戰爭期間援助南方逃奴一事上著墨頗多：

> 是時美國黑奴眾多，尚未開釋，有多數慈善家援助黑奴，該處有一隧道，南方逃奴利用此捷徑逃往加拿大，……設使主人翁尋覓逃奴一得端倪，不惟犯法，且有槍斃之虞。所以擔任此種俠義慈善之人當然膽識兼優，道德高尚，甘願犧牲為黑奴分痛苦也。吴老先生，是慈善重要份子，亦解放多數黑奴。

康女士筆下的外祖父既有中國傳統的俠肝義膽，又不乏基督徒的慈善精神。他的故事想必一定是吴格矩在康女士小時候講給她聽的，所以才會有典型的小孩子式的望文生義，英文中用來比喻援助逃奴的地下網絡 (Underground Railroad) 於是就真的落實成「該處一隧道」。

當然訃告中講外祖父的故事主要目的還是要突出母親的性格：「吴女士漸染成性，卓有父風，以故爲人行事，當仁不讓見義勇爲，稱女界之矯矯者，良有以也。」從歷史上看，解放黑奴與女子布道會的發達的確有著不小的聯繫，早在南北戰爭之前，也在林肯把解放黑奴作爲核心議程提出來之前，大約 1820 年到 1830 年間，解放黑奴運動 (Abolitionism) 已經風起雲湧，其基本源泉恰是 18 世紀末到 19 世紀初北方福音派教會的復興運動 (Evangelical Revival)，人們所依據的道義理論支柱就是《聖經》上所說的上帝面前人人平等。而南北戰爭前期的女界改良運動 (Female Reform)，所依據的理論支柱仍是上帝面前人人平等這一條。[37] 婦女外洋布道會本身

[37] 女界改良運動中的女權運動與解放黑奴運動既運用相同的理論根據也有不少由種族階級不同而產生的分歧，關於這一段歷史，見 Mary D. Pellauer, *Toward a Tradition of Feminist Theology: The Religious Social Thought of Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, and Anna Howard Shaw* (New York: 1991), Elizabeth Griffith, *In Her Own Right: The Life of Elizabeth Cady Stanton* (New York: Oxford University Press, 1984) and Kathleen Barry, *Susan B. Anthony: A Biography* (New York: New York University Press, 1988).

就是在南北戰爭結束五年後即 1870 年成立的，兩年以後，昊格矩便作爲第一個獨身女子傳教士被派往中國。

從家族觀念而言，康女士大書養母的族譜，也是很合乎中國傳統的，過繼在傳統中國歷來被認爲是「一個家族人爲地改變成員組成從而達到某些長遠計劃的途徑，其中最重要的就是維持香火，傳宗接代。」[38] 從這個觀點看，康女士理所當然地應該頌揚養母及養母的一家。[39] 但康女士的做法與傳統又有兩點很大不同，即種族與性別的差異。傳統的過繼一般在同宗同族間爲多，類似康女士這樣過繼給既不同宗又不同族的昊格矩，當然是少有的。而傳宗接代，不言而喻，是兒子 (養子) 的任務，因此絕少有人家過繼女兒，這是再明顯不過的了，這也就是爲什麼昊格矩當年得以輕而易舉地過繼了四個女兒。康女士於是在給母親寫的傳記中表面上異常合乎傳統，但實際上卻與父系家族傳統背道而馳。

強調昊女士「卓有父風」，還不僅是表明她素有「俠義慈善」的家庭傳統，更重要的是對國內外所流行的種族觀念的反彈，所以講到昊女士的基本性格，除了愛耶穌，就是愛中國人，而且上昇到基本人生觀：「對於種族觀念，素無軒輊。」回顧 20 世紀初流行的種族觀念，有若干不同層面，例如《黑奴籲天錄》(即 Harriet Beecher Stowe 所作《湯姆叔叔的小屋》) 在 1901 年一經林紓翻譯，一夜之間成爲晚清暢銷書，國人讀過此書的也不少，有人作詩署文爲美國黑奴抱不平。[40] 但與此同時，不少人也毫無顧忌地給種族分等級，並且比下有餘地認爲「黃種人」比「黑種人」自然高級得多，

---

38 Arthur Wolf and Chieh-shan Huang, *Marriage and Adoption in China, 1845～1945* (Stanford: Stanford University Press, 1980), p. 57.

39 關於生母與養母在傳統中國社會的不同作用，見 Francesca Bray, *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1997). "Biological motherhood was less binding ... than social motherhood," Which was "increasingly defined by the education of the young" (p. 281).

40 見馬祖義，《中國翻譯簡史：五四以前部分》(北京：中國對外出版公司，1984)，頁 299-300。

這當然一方面是社會達爾文主義的滲透，是殖民主義邏輯在被殖民民族自我思維中的反映，[41] 但另一方面也是傳統的大漢族主義的變相的表現。類似這樣的例子在晚清志士的行文中並不少見，甚至就在梁啓超的〈記江西康女士〉一文中也有不經意地表露：「西人本侮中國甚，謂與土番若」，言外之意當然是漢人與土番四夷不可同日而語，本不應當受到同樣的待遇。相比之下，康成筆下的昊女士在這方面反而顯得比較超前，她上承父志，「對於不同種族，素無軒輊」，即無論白人、華人、還是黑人，從來沒有褒貶抑揚。

那麼是不是昊女士超逾她的時代，完全沒有受到種族主義殖民主義邏輯的影響呢？這一點我們今天自然無法肯定。從一般爲死者寫的「行狀」來看，當然溢美之詞在所難免，康女士寫的傳記大概也多少融合了記憶中的母親和她自己想像中的理想人格。即便如此，從康女士描述的一些具體事例，我們看到的昊格矩的確比較有獨立精神，包括與其他傳教士背道而馳，甚至有時與教會宗旨發生衝突。比較典型的例子是她到九江的最初十幾年，當時教會允許抱養中國幼童，但不主張傳教士和華人同住（九江自1858年《天津條約》後即開俄美英法租界）。昊格矩則不僅在租界外租了中國式的房子與她的女兒們住下，而且在盛夏酷暑之際，當九江的所有外國人都去廬山上避暑時，她仍留在市內，原因是廬山別墅不許她的中國女兒們住。

另一個更有趣的例子有關昊格矩的辦學方針，與19世紀後期的教會所持的保守宗旨頗有距離。當時教會上層認爲不宜教中國幼童英文數學音樂等西方教育的基礎課程，而只應該注重背誦聖經故事、牢記基督教教義，理由是過多文化修養會提高學生的智力而將使他們見異思遷，不利於他們以後在中國傳道。這種十分實用主義的辦學方針多少有些殖民主義的痕跡，其邏輯無非是教育中國幼童是爲了他們以後成爲中國的傳教士，教育

---

[41] 參 Frank Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1992), pp. 97-123.

爲宗教服務，本身並沒有其他價值。[42] 這種相當保守的辦學方針直到 1883 年，也就是昊格矩到九江 10 年以後，才剛剛有中國教士在最進步的福州美以美分會對此提出異議。[43] 隔著一個省，昊格矩不僅已經在教她女兒們英文，而且在她辦的桑林書院，英文也是選修課。[44] 據她的學生石美玉的回憶，「因爲英文教學在當時是聞所未聞的，所以教會對此頗反對。」[45]「歷略」中也有一筆含蓄地提到「學堂開辦十年而男布道會之師母意欲接辦學堂，所以昊女士辭職以讓賢。」而多年後另一篇他人寫的追記文章則講得更加明白：「昊女士的教育方針當時頻頻受到指責，以致在康成 13 歲時，她決定帶女兒們離開九江另闢奚徑。」[46] 這大概也就是爲什麼母女一行 1883 到 1885 年間輾轉重慶美國日本的起因。這裡尤其值得注意的是昊格矩之所以堅持教她女兒及學生們英文的原因，據「歷略」追憶，昊格矩認爲「英文於女子，較算學尤爲有益，因其可使女子有世界見識也。」她的原因與其說是爲了傳教，毋寧說爲了女子今後的人格及智力潛能得以充分發展，爲了她們今後「有世界見識」，這不僅與當時教會的實用主義教育

---

[42] 傳教士辦學方針（尤其是語言教學）與殖民主義的關係是一個很複雜的問題，例如比利時傳教士在非洲亦有不教或少教本地人法語的政策，詳見 Johannes Fabian, *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880～1938* (Berkeley: University of California Press, 1986), Chapters 4-6.

[43] 有些教會學校直到 20 世紀初仍認為沒有理由教中國學生英語，當中國籍教師強烈要求開英語課時，甚至有外籍教師集體辭職事例。參 Margret E. Burton, *The Education of Women in China* (New York: Fleming Revell, 1911) and Gael Graham, “Exercising Control: Sports and Physical Education in American Protestant Mission Schools in China, 1880～1930,” citing *Shanghai Missionary Conference*, 1890. *Signs*, Autumn 1994, p. 27.

[44] 從檔案資料中看，康愛德和石美玉的英文都很精彩，康愛德曾作一短篇小說 “Amazon in Cathay”，1912 年出版。拙作 “Naming the First New Woman” (forthcoming in *NanNü*) 對這篇小說有比較詳細的分析。

[45] Mary Stone, “ Miss Gertrude Howe.” General Commission on Archives and History, the United Methodist Church.

[46] Bessie F. Merrill, “Ida Kahn, M. D.,” in *Adventurers in Faith.* General Commission on Archives and History, the United Methodist Church.

方針不符，也與晚清國內盛行的所謂培養「國民之母」基調分道揚鑣，甚至與中外歷代的女子教育的保守傾向也大相逕庭。

回頭看〈歷略〉一文的作者，有趣的是，她在這裡的署名既不是 Ida Kahn，也不是康愛德，而是康成，且和孔氏無關。我們上面看到的別人講的關於她的故事，康女士當年大概不會不知道。我們現在當然無從得知她爲什麼不用這些可以說是更有名的名字，但從〈昊女士歷略〉字裡行間，我們可以很清楚地看到，康女士對自己在社會上在醫學界教會界的地位是很明瞭的，她有著充分把握講好她母親的故事，當然也可以講她自己的故事，自己姓甚名誰自然也不用他人指教。如果說〈歷略〉是作者康成心目中完美人格的體現，那麼這個完美人格可以用下面這幾句話來概括：「如遇屬於應行之事，放膽而行。不虞之譽，求全之毀，置之度外。」反過來看康女士自己的一生，「不虞之譽，求全之毀」大概都聽到不少，當年梁啓超把她當作新式中國婦女的榜樣，而教會宣傳品中她又成爲孔子家族的嫡傳後裔，這些美譽似乎爲她所「不虞」，不追求不希冀，梁啓超和教會自然各有各的歷史需要，因此各有各的宣傳口徑，而康成對此恐怕並非毫無意識，既然美譽所造出的形象與她心目中完美人格不很相符，也許這就是爲什麼她能夠不爲所動，甚至「置之度外」。[47]

結語：性別與歷史書寫

梁啓超的〈記江西康女士〉，勾畫了一個「以中國之積弱引爲深恥，自發大心，爲二萬萬人請命」的新式女性康愛德，使她成爲古代才女的對

---

[47] 康成，〈昊女士歷略〉，頁 5。從史料中看，康女士自己也不乏獨立思考能力，例如在一篇關於布道士經濟獨立的文章中，康女士強調布道士「不必拘泥形式上與《聖經》沒有出入，只要實質上符合基督的精神就可以了，因為《聖經》上講到的事畢竟是一千九百多年前與今不同的情況下發生的。」見 *The China Medical Missionary Journal*, 19: 6 (Nov. 1905): 226.

立面，成爲歷史發展的化身，中國前途的希望。當然這個「歷史發展」「中國前途」是有特定歷史含義的，是戊戌變法前夕維新派的歷史構想。基督教會當時所設想的「歷史發展」「中國前途」與維新派有一些相同之處，甚至有些語言也十分相近，如鼓勵女子教育等等。中國傳統文化無論在教會檔案中還是在梁啓超文章裏都被賦予多層次的相互矛盾的意義，當然最終教會認爲中國的前途應是全面信奉基督教，而這是維新派所未能苟同的。正是在這「同」與「不同」之間，康女士一個人也才會如此多名多姓，在雙方的歷史敘述中扮演截然不同的角色。以這兩大語系爲框架，關於康女士個人的故事的不同版本就必然對歷史有選擇有拋棄有掩埋，甚至可以說任何一個版本的故事之所以講得圓，就是因爲康女士一生中某些成分已經被遺忘了。

如果說歷史書寫是必然建築在對某些歷史層面的遺忘上的，那麼我們最後一個問題則是：被遺忘了的歷史又到哪裡去了呢？Michel de Certeau 認爲被遺忘的歷史並不會消失得無影無蹤：

> 任何一個對過去的詮釋都必然製造出一些所謂無關緊要的東西，比如選材時棄而不用的東西，解釋不清楚的扔在一邊的東西，這些所謂無關緊要的東西遲早都會跑回來，躲在話語的縫隙裏死角裏：以「抵抗」、「題外話」、「延緩」等形式悄悄地擾亂著「歷史發展」的漂亮的筆直行程，悄悄地擾亂著我們採用的解釋系統。[48]

在康女士這個歷史個案裏，「被遺忘了的歷史」以兩種不同的形式潛伏回歸。在維新派與教會這兩大語系中，我們清楚地看到歷史和我們開的玩笑，比如梁啓超筆下的女子扮演的傳統士子在美國的大學畢業典禮上代表著崛起的新中國，無疑是個自相矛盾的形象；而教會檔案裏孔子嫡系傳人竟是一個女子，也不能不說有些滑稽。這種自相矛盾的扭曲正是「被遺忘了的

---

[48] Michel de Certeau, *The Writing of History*, p. 4.

歷史」的變相表現，「悄悄地擾亂」兩大語系對歷史的敘述和解釋。

在康女士撰寫的〈昊女士歷略〉裏，「被遺忘了的歷史」也同樣潛回，悄悄地「抵抗」「歷史前進」的筆直行程。鑑於她出生在一個貧困家庭，從小與家人離異，過繼給一般上層中國人頗不以爲然的外國傳教士，可謂生長在晚清社會邊緣上；她與儒家菁英文化可說更是沾不上邊，雖然號稱是孔氏傳人，但才女傳統及她們的詩歌她恐怕不曾問津。中國近代歷史社會的滄桑變故使她在上個世紀末一夜之間忽然成爲眾目睽睽的新式女子，轉眼之間成爲歷史核心人物。她的下層社會的邊緣經歷使她與其他近代史上的歷史核心人物十分不同，如她與梁啓超譚嗣同這樣的維新派領袖距離頗遠，甚至與同代的新式女子秋瑾康同薇等也有頗大的階級差異，也許因此她與維新派語系維持著微妙的關係。無疑康女士與教會的關係是十分密切的，但從她的「昊女士歷略」裏可以看出，立足於反對種族歧視這個堅定立場上，有時和教會宗旨分道揚鑣也是可以允許的。

康女士這一個案的有趣之處就在於她從邊緣到中心的過程，恰恰是晚清歷史一個側面的寫照，從而使我們得以仔細觀照一個現代神話的創造過程。康女士這一個案因此印證了一個歷史的悖論：雖然「新女界」「新女杰」這類詞彙在晚清文章中屢見不鮮，似乎被賦予很重要的涵意，但是這類詞彙的歷史可釋性是建築在對真正生活中女子的遺忘上的，具體說，「新女子」的前身「才女」從此被貶爲「舊式女子」，而「新女杰」本身任何不夠「現代」的因素也被掩埋被遺忘。從康女士這一個案我們清楚地看到，搬演「現代」這齣戲，即使在晚清民初之際，也是充滿了矛盾和爭議的。